

ZOFIA ROSIŃSKA

## PRZYGDODNOŚĆ AKSJOLOGICZNA. ESEJ O NIEMOCY

*Władysławowi Stróżewskiemu*

Celem eseju jest zrozumienie wprowadzonej przez Władysława Stróżewskiego kategorii „przygodność aksjologiczna”. Kategoria ta wydaje się szczególnie użyteczna dla pełniejszego opisu i zrozumienia naszego uczestniczenia w kulturze. W myśli Stróżewskiego z kategorią „przygodność aksjologiczna” ściśle związane są następujące pojęcia: „dar”, „sens aksjologiczny” oraz „metaracjonalizm”. Wokół tych czterech kategorii organizowany jest cały esej.

---

W książce *Istnienie i sens*, w rozdziale pt. *Płaszczyzny sensu*, Stróżewski pisze: „wartości zrealizowane wprowadzają wprawdzie ład w nasz świat i w nasze życie, nie ma jednak gwarancji, że ich realizacja będzie każdorazowo udana. Aktualizacja (*resp.* realizacja) wartości wymaga świadomego wysiłku, sam ten wysiłek jednakże nigdy nie wystarczy. Doświadczamy wartości jak daru, który został nam dany, ale który także możemy utracić. Aksjologiczna przygodność stanowi jedno z najgłębszych doświadczeń, jakie nam nieustannie towarzyszą”<sup>1</sup>.

„Jedno z najgłębszych doświadczeń, jakie nam nieustannie towarzyszą”, pozostało filozoficznie nieopisane do końca. Co kryje się pod tym określeniem? Co to znaczy, że wartość jest darem? Na czym polega świadomy wysiłek w realizacji czy aktualizacji wartości? Czy jest taki sam niezależnie od typów i rodzajów wartości? Wreszcie być może pytanie najważniejsze: jakiego rodzaju wizja podmiotu jest tam utajona?

---

<sup>1</sup> W. Stróżewski *Płaszczyzny sensu* [w:] Tegoż *Istnienie i sens* Znak, Kraków 1994 s. 434-435.

Dalszy fragment cytowanego akapitu sugerować może, że chodzi o niemoc w sprostaniu wartościom. Czytamy bowiem: „Mimo to podejmujemy stale na nowo trud realizowania wartości. Więcej: ich niespełnienie, które równocześnie oznacza naszą klęskę, usiłujemy wytłumaczyć przez odwołanie się do jakiegoś wyższego czy głębszego sensu. Pocieszamy się «nie ma złego, co by na dobre nie wyszło», za czym stoi przecież jakaś nadzieja, że jednak nie wszystko poszło na marne”<sup>2</sup>.

Inne określenia, które można by tu przywołać, aby scharakteryzować niewystarczalność świadomego wysiłku do aktualizacji wartości, to że „jesteśmy grzeszni” lub „nie mamy talentu” czy że „nie wszystko udaje się zrealizować”. Określenia te pełnią rolę samorozgrzeszenia czy samousprawiedliwienia. Stanowią rodzaj rezygnacji z wysiłku – przynajmniej na jakiś czas – ale niekoniecznie rezygnacji z daru.

Są one aspektami doświadczenia przygodności aksjologicznej i wymuszają pytania o inne aspekty tego doświadczenia. Zaliczyłabym do nich:

– Po pierwsze, tzw. aksjologiczną ślepotę, często połączoną z lękiem przed wartościami, tzn. niemoc, nieumiejętność rozpoznawania wartości. Zamiast z wartościami mamy do czynienia ze stanami, sytuacjami, zjawiskami, opcjami, procesami, etosami itp. Nie wartościujemy. Jakbyśmy woleli opisywać, interpretować, opowiadać. *Homo narrator* (człowiek narracyjny) zastępuje *homo adaerens* (człowieka wartościującego). Wartościowanie bowiem może być konfliktogenne, fanatyzujące, represjonujące, czyli społecznie mało pożyteczne. Bywa utożsamiane z ocenianiem, a to z kolei kojarzone jest z ocenianiem innych bez merytorycznego uzasadnienia. Oceny stają się ekspresją stanów emocjonalnych i postaw, często nie tyle dotyczą ocenianego fenomenu, ile wyrażają niechęć bądź sympatię do X;

– Po drugie, niezdolność wyboru wartości z wielu dostrzeganych;

– Po trzecie, brak umiejętności hierarchizacji wartości.

Punkt drugi i trzeci są ściśle ze sobą związane. Wydaje się, iż kategoria „wartość” jest zastępowana określeniem „styl życia”. Miałoby to gwarantować większą otwartość i większą tolerancję. Mielibyśmy do czynienia z różnorodnymi stylami życia, jednakowo akceptowanymi społecznie. Zauważmy jednak, że określenie „styl życia” nie unika całkowicie problemów aksjologicznych. Także łączy się z wartościami. „Tolerancja”, „otwartość” nie są terminami czysto opisowymi. Są wartościujące. Zawierają w sobie własne granice. „Otwartość” jest wartością tylko wtedy, kiedy istnieje możliwość zamknięcia, a „tolerancja” przestaje być wartością, jeżeli dozwolone jest wszystko. Pojawia się pytanie o miejsce granicy. I na to pytanie możliwe są różne odpowiedzi. I ono powinno stać się

<sup>2</sup> Tamże.

przedmiotem debat publicznych. Fakt, iż w dyskusjach publicznych nie są podnoszone kwestie granic aksjologicznych, może świadczyć o tym, że oddalamy się od wartości, że zatracamy zdolność ich rozpoznawania, nie uczestniczymy w świecie aksjologicznym. Mamy do czynienia z procesem alienacji aksjologicznej. Rozpoczęty proces alienacji jest już opisywalny.

## Doświadczamy wartości jak daru...

Co to jest dar? Skąd wiemy, że go otrzymaliśmy? Jak można go utracić? I czy zawsze wysiłek podejmowany dla realizacji wartości, ale bez daru wartości, jest wysiłkiem marnotrawionym? Czy widzenie jasne i umiejętność rozróżniania tego, co jest, od tego, co nie jest wartością, można nazwać darem?

Pojęcie „daru” przeszło już z języka potocznego do antropologii kulturowej, a stało się ważnym pojęciem w języku fenomenologicznym. W obu tych dziedzinach wiedzy jednakże „dar” jest rozumiany odmiennie.

W antropologii kulturowej dar to tyle, co wymiana, odwzajemnienie; to społeczny przymus dawania – przyjmowania – oddawania<sup>3</sup>. Jest ściśle połączony z wyważaniem, ocenianiem, adekwatnością, odpowiednością, a także z długiem, spłatą, wyrównaniem, czyli z wymiarem ekonomicznym. I choć literatura zarówno filozoficzna, jak i antropologiczna na temat daru jest już obszerna, to do zrozumienia doświadczenia przygodności aksjologicznej najbardziej użyteczne wydają mi się rozważania J.-L. Mariona przedstawione w eseju z fenomenologii donacji<sup>4</sup>. Rozważania Mariona i Stróżewskiego różnią się, mimo iż oba są opisami doświadczenia fenomenologicznego. Przyjrzenie się opisowi Mariona pozwala wyraźniej dostrzec odrębność myśli Stróżewskiego w obrębie nurtu fenomenologicznego. Różnice sprowadzałyby się do odrębnej wizji podmiotu i wynikających z niej konsekwencji. Nie ukrywam, że koncepcja podmiotu odczytana z prac Stróżewskiego jest mi bliższa<sup>5</sup>. Stróżewski jako fenomenolog nie mógł użyć pojęcia „dar” w sensie potocznym, czysto antropologicznym ani też przypadkowo jako ekspresji stylistycznej. Czuję się zatem usprawiedliwiona, że odwołuję się do pracy J.-L. Mariona.

---

<sup>3</sup> Por. M. Mauss *Szkic o darze* K. Pomian (tł.) Warszawa 1973.

<sup>4</sup> J.-L. Marion *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji* W. Starzyński (tł.) Warszawa 2007.

<sup>5</sup> Odrębnego rozważenia wymaga porównanie myśli Stróżewskiego i Ricoeura na temat daru. Choć Ricoeur nie dotyka problemu przygodności aksjologicznej, na którym się głównie koncentruję, to jego widzenie podmiotu wydaje się bliższe wizji Stróżewskiego niż Mariona. Por. P. Ricoeur *Drogi rozpoznania* J. Margański (tł.) Kraków 2004.

W odróżnieniu od opisu antropologicznego Marion koncentruje się na poszukiwaniu istotny fenomen daru. Przekracza ekonomiczną interpretację daru. Stosuje metodę redukcji fenomenologicznej najpierw wobec dawcy, następnie wobec daru. I „dawcę”, i „dar” bierze w nawias i zastanawia się nad konsekwencjami filozoficznymi przeprowadzonej redukcji. Sprawdza, czy postawienie dawcy w nawias powoduje zlikwidowanie istotnej cechy daru. Okazuje się, że nie. Dar dokonuje się nawet bez dawcy. Doświadczenie ciężaru donacji spada na obdarowanego. To obdarowany musi ukonstytuować dar, czyli odpowiedzieć sobie na pytanie: „Czy w ogóle ma miejsce dar? Wobec daru pozbawionego dawcy, bądź takiego, którego dawca jest anonimowy lub nieznan, co mnie zmusza czy nawet upoważnia do tego, aby w dalszym ciągu mówić o darze”<sup>6</sup>. Jakie kryteria trzeba zastosować, aby móc powiedzieć, że dane wydarzenie (np. pieniądze, przysługa, narzędzie, pomysł) jest darem? Marion mówi, że kryterium, które pozwala na interpretację danego wydarzenia jako daru jest *u z n a n i e*, że wydarzenie pojawiło się, czy nadeszło wtedy, kiedy najbardziej było potrzebne, w odpowiednim momencie, w samą porę. Jest to *i n t e n c j a* przypisywana *d a r o w i*. Żadnej innej ontycznej oznaki tu nie ma. Gdyby bowiem była, dar straciłby swoją anonimowość. Konsekwencją uznania jakiegoś wydarzenia za dar jest *p o c z u c i e* długu, *p o c z u c i e*, że *j e s t e m* coś winna, bez *ś w i a d o m o ś c i* co, komu lub czemu jestem winna. Marion nazywa to najcięższą pod względem moralnym i fenomenologicznym próbą. Zostaje tu bowiem zawieszona zasada, że „*n i c* *n i k o m u* *n i e* *j e s t e m* *w i n n a*”, czyli zasada tożsamości, na której powyższa się opiera. Jednocześnie obdarowanemu zostaje dana decyzja rozpoznania tego, czy dar odsyła do jakiegoś dawcy i tego, kto daje. Mamy tu do czynienia z sytuacją *u z n a n i a* *b e z* *p o z n a n i a*. „Niewiedza staje się tu nie tyle przeszkodą, ile specyficzną drogą dostępu (...), rozpoznanie dawcy bez jego poznania wymaga czegoś więcej niż tylko uznania (pod względem poznanego daru) – jedynie miłość mogłaby podjąć takie ryzyko”<sup>7</sup>. Opis fenomenu daru w sytuacji, gdy dawca jest wzięty w nawias, tworzy się od strony obdarowanego, który – jak pisze Marion – „pełni funkcję czystej świadomości fenomenologicznej”<sup>8</sup>.

Następnie Marion zastanawia się, czy można wziąć dar w nawias. Taka próba wydawać się może zaskakująca, ponieważ jeżeli z trzech elementów struktury dawania: „*k t o - c o - k o m u* *d a w a n i a*” udało się wziąć „*k t o* *i* *k o m u* *d a w a n i a*” w nawias, i nie zmieniło to istoty fenomenu donacji,

<sup>6</sup> Tamże, s. 125.

<sup>7</sup> Tamże, s. 126.

<sup>8</sup> Tamże, s. 128.

to pozostaje tylko jeden element „co dawania”, na którym owa istota mogłaby się oprzeć. Okazuje się jednak, że i „co dawania” może być poddane procedurze redukcji. Po pierwsze, Marion zwraca uwagę, że daru nie należy identyfikować ani z przedmiotem, ani z rzeczą. Mamy bowiem do czynienia z darem władzy, darem kłątwy, a także możemy siebie darować innemu, dać słowo czy swój czas. „Co więcej, należałoby wysnuć podstawową zasadę, że im bardziej dar ukazuje się znaczącym, tym mniej urzeczywistnia się on w postaci przedmiotu. (...) Jedyne dary najprostsze i najuboższe są bez reszty zbieżne z przekazaniem jakiegoś przedmiotu; nie ma nawet pewności, czy wszystkie transakcje handlowe (wykluczone już jednak z donacji w jej ścisłym znaczeniu) wyczerpują swój sens w owym prostym przekazaniu. (...) W trybie redukcji dar dokonuje się tym pełniej, im mniej sprowadza się do jakiegoś przedmiotu”<sup>9</sup>. Marion, przeprowadzając redukcję fenomenologiczną w stosunku do daru, przywołuje myśl św. Tomasza, że „istota daru nie polega na tym, żeby już był komuś dany, wystarczy, że ma to w sobie, by mógł być dany”<sup>10</sup>, a więc zdolność do bycia danym stała się cechą zbliżającą nas do istoty fenomenu dawania. Zatem istotą daru, w charakterystyce Mariona, stała się „dawalność/przyjmowalność”. Pytanie, które się tu narzuca i pozostaje otwarte, to pytanie o możliwość fenomenu, który nie mógłby być darem w powyższym rozumieniu.

Marion podkreśla jeszcze jedną właściwość daru i fenomenu dawania, a mianowicie ich *o d n a w i a l n o ś ć*. „(...) za każdym razem dar jawi się, a fenomen się daje w sposób nowy, niepełny. (...) jeżeli świadomość chce otrzymać dar (...), musi ustawić się i nastawić się na wydarzenie, czekać na fenomen tam, gdzie i tak jak on się daje (...), chodzi o punkt docelowy, o spotkanie, o cel, na który należy wystawić się i przyjąć to, co się wydarza”<sup>11</sup>.

Nie do końca fenomenologiczna analiza daru i donacji Mariona jest jasna. Jednakże porównanie jej z myślą Stróżewskiego pozwala na wydobycie różnicy pomiędzy nimi. Wartości doświadczane jako dar, gdyby rozważał je Marion, nie sugerowałyby poszukiwania dawcy, czyli figury transcendentnej wobec doświadczenia. Wycofywałyby nas z obszaru metafizyki. Wyprowadzałyby nas również poza obszar podmiotowości rozumianej aktywnie i twórczo jako „ja” konstytuujące i samostanowiące. Tymczasem rozważane przez Stróżewskiego, wprowadzają nas w obszar metafizyki i podmiotowości aktywnej. Marion pisze: „Fenomenologia donacji radykalnie kończy, naszym zdaniem po raz pierwszy, z «podmiotem» i wszystkimi jego nowymi postaciami. (...) Aby skończyć z «podmiotem», nie należy

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 132.

<sup>10</sup> Tamże, s. 133.

<sup>11</sup> Tamże, s. 145-146.

dokonywać jego zniszczenia, lecz jego odwrócenia – obrócenia”<sup>12</sup>. To „obrócenie” polega na tym, że podmiot, czyli „ja” myślące, konstytuujące, samostanowiące, przestaje być źródłem centrum, a staje się postawionym, „oddanym”, który sam może się „oddawać” innemu oddanemu. Pojawia się tu zagadnienie interdonacji i miłości, „słowa najbardziej zbezczeszczonego ze słów”<sup>13</sup>, ale jak stwierdza autor, jest to obszar „pod względem badawczym dziewiczy”<sup>14</sup>.

Stróżewski tymczasem pisze: „Jedynym możliwym dla nas dostępem do rzeczywistości jest doświadczenie. Przez doświadczenie – pisze dalej – w najszerszym znaczeniu tego słowa rozumiem wszelki sposób dania czegokolwiek. To, co dane, dane jest pierwotnie bez żadnych ograniczeń i bez żadnej selekcji, i tak powinno być ujmowane (...). Mówiąc obrazowo: dane jest wszystko, co jak gdyby *przychodzi do nas*, «znajduje nas», w takim samym stopniu, w jakim my znajdujemy je przy maksymalnie receptywnym (a więc i biernym) nastawieniu naszej podmiotowości. Ale w określony sposób dane mi jest także to, co jak gdyby *wychodzi ode mnie* jako podmiotu aktywności: to, co wytwarzam, narzucam, projektuję, jak również samo wytwarzanie, narzucanie, odnoszenie się. Wszystko to spleta się w jedną, pierwotnie daną całość, w której rozróżnienie tego, co «bierne» i «czynne», co «przedmiotowe» i «podmiotowe», nie znajduje jeszcze pełnego uzasadnienia (...). Tego rodzaju sytuację chciałbym nazwać *sytuacją pierwotną*”<sup>15</sup>.

Innymi słowy to, co aktywne w podmiocie, jest mi również dane, zatem nie mogę aktywności nie dostrzegać, nie zauważać. „Jednakże podstawowym, fundamentalnym doświadczeniem, ujmującym swoistość tego, co dane jest mi podmiotowo, w przeciwieństwie do tego, co dane jest mi jako niebędące mną, jest doświadczenie różnicy między przeżyciami wyrażającymi się w *jestem i jest*”<sup>16</sup>.

„Ja” w rozważaniach Mariona staje się tym, kto otrzymuje i siebie otrzymuje z tego, co dane. Staje się „oddanym”. Podobnie w rozważaniach Stróżewskiego. Różnica wydaje się niewielka, jednakże ważna. Otrzymane „ja” w myśleniu Stróżewskiego jest *a k t y w n e*. „Dany jestem i ja sam, moje istnienie, myślenie, moja podmiotowa aktywność”<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Tamże, s. 384-385.

<sup>13</sup> Tamże, s. 386.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> W. Stróżewski *Fenomenologia i dialektyka. Doświadczenie integralne* [w:] *Tegoż Istnienie i sens* dz. cyt. s. 225.

<sup>16</sup> Tamże, s. 227.

<sup>17</sup> Tamże, s. 226.

Zabrakło mi w rozważaniach Mariona dotyczących doświadczenia daru refleksji nad kategoriami powinności, odpowiedzialności i buntu. Doświadczenie winy, zobowiązania i wdzięczności, o których pisze Marion i które według niego towarzyszą świadomości otrzymania daru, nie są tym samym, co powinność i odpowiedzialność za zrealizowanie daru, bunt przeciwko temu, co dane, czy utrata tego, co dane. Być może wątpliwości i pytania wyrażone wobec koncepcji Mariona nie są zasadne, ponieważ jego intencją jest uchwycenie istoty daru niezależnie od charakteru, typu czy rodzaju donacji.

W odróżnieniu od Mariona Stróżewski podkreśla w doświadczeniu daru pojęcia realizacji, odpowiedzialności, wysiłku, utraty, czyli aspekty doświadczenia pominięte przez Mariona. Pominięte być może dlatego, że nie prowadzą do przemiany wizji podmiotu z aktywnego w recepcyjny. Niejasne jednakże pozostaje, dlaczego nie można charakteryzować podmiotu jako figury zależnej, ale nie w pełni oddanej. Być może właśnie wartości doświadczone jako dar, ujawniłyby inny charakter istoty donacji i pozwoliłyby na stworzenie koncepcji podmiotu jako aktywno-receptywnego, takiego, jaki wydaje się być zawarty w myśli Stróżewskiego. Dla Stróżewskiego doświadczenie wartości miałoby przywilej bycia przykładem ilustrującym czy otwierającym świadomość na dodatkowe właściwości doświadczenia donacji, na inną nieco wizję podmiotu.

Można by powiedzieć, że Stróżewski wychodzi od tego, do czego dochodzi w swojej redukcji Marion. „Sytuację pierwotną”, w której nie można jeszcze rozróżnić tego, co podmiotowe, od tego, co przedmiotowe, tego, co sensowne, od tego, co bezsensowne, tego, co racjonalne, od tego, co irracjonalne, można rozumieć jako opis „sytuacji pierwotnej” człowieka zarówno w jego aspekcie indywidualnym, genetycznym – dodam, że tak właśnie opisuje Freud źródłowość psychiki ludzkiej, czyli psychikę niemowlęcia – jak i w jego aspekcie strukturalnym jako doświadczenie człowieka dorosłego, które można określić jako doświadczenie fenomenu donacji.

Ale już w tej najbardziej pierwotnej sytuacji, twierdzi Stróżewski, można zaobserwować przejaw dialektyki, czyli doświadczenie „mogę – nie mogę”. Wydaje się, że umieszczenie doświadczenia „mogę – nie mogę” w sytuacji pierwotnej jest wyrazem zgody na pojecie „siły” użyte przez Ingardena w charakterystyce człowieka. Ingarden pisze: „Raz powstały bez względu na to, z jakich sił i na jakim podłożu, jestem siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie buduje i sama siebie przerasta, o ile zdoła się skupić, a nie rozproszy się na drobne chwile ulegania cierpieniu, lub poddawania się przyjemności. (...) jestem siłą, co chce być wolna (...), trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje”<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> R. Ingarden *Książeczka o człowieku* Kraków 1987 s. 68-69.

W tym najbardziej pierwotnym doświadczeniu „mogę – nie mogę” przejawia się już doświadczenie wolności i ograniczenia, które są współ dane, to znaczy, że w doświadczeniu wolności jest już zawarte doświadczenie ograniczenia. „Jest to doświadczenie ograniczenia jako takiego: przeświadczenie o tym, że moja moc czy moja władza nad tym, co dane, nie są nieograniczone, choć zrazu nie wiem i być może nigdy nie będę wiedział, jakie są jej granice”<sup>19</sup>.

Wartość jako dar staje się w wypowiedziach Stróżewskiego zadaniem, poleceniem, bodźcem, pchnięciem zmuszającym do wewnętrznej, duchowej aktywności. Jest czymś innym, czymś więcej niż tylko stwierdzeniem – co sugeruje Marion – że wydarzenie zjawilo się we właściwym momencie. Wtedy bowiem mamy do czynienia jedynie z przyjęciem, z uznaniem wydarzenia za dar, z „responsem”. Dar opisany przez Mariona ma inne konsekwencje egzystencjalne niż dar wartości w rozumieniu Stróżewskiego.

W doświadczeniu wartości, jeżeli dobrze interpretuję myśl Stróżewskiego, w odróżnieniu od jego opisu podanego przez Mariona, nie mamy odwróconej intencjonalności. To nie wartości kierują swoją intencją ku nam, „uwodząc nas” w taki lub inny sposób, ale my je odkrywamy. „Są odkrywane”. Zarazem, mimo że są odkrywane, doświadczamy ich jako daru, który możemy utracić. „Mimo to podejmujemy stale na nowo trud realizowania wartości”. To podejmowanie na nowo wysiłku jest także związane z doświadczeniem daru wartości. Aktywne momenty doświadczenia daru są obecne w myśli Stróżewskiego, a nie są obecne u Mariona. Stróżewski pisze, że wartości zawierają w sobie moment roszczenia. „Ten moment roszczenia nie tylko jest racjonalny, ale sam obiecuje – jeśli wartość zostaje spełniona – aksjologiczne usensownienie rzeczywistości”<sup>20</sup>. Na inny moment doświadczenia *bonum* i *pulchrum* kładzie nacisk Stróżewski. Doświadczając daru wartości, doświadczamy ich roszczenia do realizacji, ale także obietnicy i nadziei, że poprawią, po spełnieniu, ład świata. Dlatego właśnie utrata daru, utrata wartości jest tak głębokim doświadczeniem. Tracimy wówczas możliwość wprowadzenia ładu nie tylko w nasze życie, ale w nasz świat. Tracimy zdolność usensownienia jednego i drugiego. Doświadczamy niemocy. Czy doświadczamy także możliwości wyrwania się z niemocy? O tym już Stróżewski nie mówi.

<sup>19</sup> W. Stróżewski *Fenomenologia i dialektyka...* wyd. cyt. s. 227.

<sup>20</sup> Tenże *Płaszczyzny sensu* wyd. cyt. s. 434.



## Sens aksjologiczny

Pisząc o wartościach, Stróżewski pisze jednocześnie o sensie aksjologicznym, ponieważ ujmuje wartości jako elementy sensotwórcze, to znaczy, że wartości konstytuują sens i ten sens nazywa sensem aksjologicznym. Same wartości są odkrywane (czy dar jest odkrywany? – odkrywanie daru zmienia nieco sposób myślenia o darze), a sens jest przez nie konstytuowany. Ten ostatni może przemienić nasze życie. Może otworzyć prześwity istoty. Ale podkreślmy słowo „może”. Nie mamy tu do czynienia ze światem automatycznych mechanizmów. Wymaga on bowiem – inaczej niż u Mariona – naszej aktywności nie tylko recepcyjnej. Jakiej? Marion mówi o uznaniu bez poznania. Jakieś rozpoznanie jednak jest w uznaniu zawarte. Nie chodzi tu jedynie o recepcję natury intuicyjnej, choć także i intuicja nie wyklucza rozpoznawania.

Pisząc o sensie aksjologicznym, Stróżewski odwołuje się do rozróżnień dokonanych przez Henryka Elzenberga. Elzenberg rozróżnia trzy rodzaje sensów: sens logiczny, teleologiczny oraz aksjologiczny. Sens aksjologiczny jest ściśle związany z wartością. Pisze on: „Pojęcie sensu stosuje się do istnień. Wartościowe są przedmioty (rzeczy, osoby); słuszne i powinny – akty, zachowania się; nadwartościowe – cechy: sensowne istnienia (...). Jeśli przedmiot jest wartościowy, istnienie jego jest sensowne. Wartość przedmiotu nadaje sens jego istnieniu”<sup>21</sup>, ale także „sens przedmiotu to jakaś cecha nadawania wartości innym przedmiotom, promieniowanie wartości”<sup>22</sup>.

Pojęcie „sensu” w przekonaniu Elzenberga jest ściśle połączone nie tylko z pojęciem „wartości”, ale także z pojęciami „słuszności” i „powinności”. Jest jednak słabsze od „słuszności” i „powinności”. „Sens nie uzasadnia, tylko usprawiedliwia (...), nie stwarza też powinności (...) istnienie sensowne nie staje się istnieniem powinnym (...). Pochodny charakter sensu (od wartości, od powinności, od słuszności) musi być wciąż utrzymany na oku”<sup>23</sup>. Dodaje jeszcze, charakteryzując bliżej związek sensu i wartości, że „żaden przedmiot nie może być sensowny – nawet przedmiot najbardziej wartościowy! – jeżeli jest sam, w izolacji. (Z wartością jest na odwrót: o wartości przedmiotu decydujemy, rozpatrując go właśnie w izolacji)”<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> H. Elzenberg *Aksjologiczne pojęcie sensu* [w:] Tegoż *Z filozofii kultury* Kraków 1991 s. 341.

<sup>22</sup> Tamże, s. 351.

<sup>23</sup> Tamże, s. 343, 347.

<sup>24</sup> Tamże, s. 350.

Nie wszystkie rozróżnienia dokonane przez Elzenberga wykorzystuje w swoim myśleniu Stróżewski. Sam rozróżnia sześć rodzajów sensu, a dokładniej, jak sam to określa, sześć płaszczyzn, na których problematykę sensu rozważa: płaszczyznę semantyczną, fenomenologiczną, ontologiczną, ontyczną, aksjologiczną, wreszcie – metafizyczną. W tej wypowiedzi skupiam się głównie na płaszczyźnie aksjologicznej, a dokładniej na kategorii i fenomenie przygodności aksjologicznej, którego to fenomenu Elzenberg nie dostrzega.

Przygodność aksjologiczna – jak to opisuje Stróżewski – to doświadczenie niemocy w realizowaniu wartości. Nie wiemy jednakże, czy znaczy to, że wartości są nam dane, ale nierozpoznane, czy rozpoznane, ale nieprzyjęte, czy też nie są nam dane możliwości – podmiotowe lub kulturowo-społeczne – aby wartościom sprostać. Nie wiemy też, czy doświadczenie niesprostania jest związane z utratą sensu. Bo jeżeli wartości konstytuują sens, to niemoc w realizowaniu wartości oznaczałaby niemoc w konstytuowaniu sensu.

Doświadczenie utraty sensu to jeden z osiowych elementów doświadczenia melancholii czy depresji. Co prawda Stróżewski podkreśla konieczność ponownego wysiłku, a nie zaniechania wysiłku, ale nie możemy nie zauważyć, że depresja staje się chorobą społeczną w całym cywilizowanym świecie. Ponowny wysiłek, następna próba często nie następuje. Pojawia się natomiast nihilizm. Możliwość wyrwania się z niemocy nie jest doświadczana.

Uwagi Elzenberga pomagają jednak uzupełnić opis przygodności aksjologicznej. Szczególnie uwaga o konieczności „krążenia wartości” i o wspólnotowym charakterze sensu. Dodajmy do tego, że doświadczenie przygodności aksjologicznej, doświadczenie aksjologicznej niemocy może być także rezultatem braku wspólnot aksjologicznych. Rezultatem braku rozmowy, która dotyczyłaby wartości i sposobów ich dostrzegania, rozumienia i realizowania. Mam na myśli nie tylko rozmowę pomiędzy dwojgiem osób, ale także rozmowy publiczne. „Wartości krążą”, a sens konstytuuje się we wspólnotach. Stróżewski także uważa, że wartości realizowane są indywidualnie. Indywidualnie są odczytywane i odkrywane. Choć nie pisze o tym wprost, z kontekstu wynika, że i sens jest konstytuowany indywidualnie. Chyba nie docenia wagi wspólnoty.

Stróżewski, pisząc o sensie aksjologicznym, wprowadza dodatkową kategorię: „sens postulowany”. Sens postulowany nie jest konstytuowany przez wartości, jego źródłem jest nadzieja, którą może podbudować tylko religia. Wartości natomiast służą jako uzasadnienie postulatu, „że jest trafny i słuszny, ale i możliwy do spełnienia”<sup>25</sup>. Jednocześnie Stróżewski

---

<sup>25</sup> W. Stróżewski *Płaszczyzny sensu* wyd. cyt. s. 437.

twierdzi za św. Augustynem, że rozum wyprzedza wiarę, czyli wyprzedza to, co pozaracjonalne. Zdanie to może zdumiewać, jeżeli rozum łączymy tylko z czystym racjonalizmem, czyli przekonaniem, że jedyną wartością jest prawda i że rozum ma kompetencje nieograniczone. „Rozum nieuległy prawom i sumieniu zostałby najstraszliwszą plagą ludzkości, w podstępach i przewrotności nie znającej granic – poświęcający wszystko egoizmowi”<sup>26</sup>. A jednocześnie pisze Stróżewski: „Nie ma sensu bez myśli, nie ma sensu bez racjonalności”<sup>27</sup>, ale takiej, która jest świadoma własnych ograniczeń. Dlatego w miejsce racjonalizmu używa kategorii racjonalność i metaracjonalizm.

## Metaracjonalizm

Czym jest metaracjonalizm? To druga nowa kategoria poza „przygodnością aksjologiczną” wprowadzona przez Stróżewskiego. Metaracjonalizm to racjonalność wyższego stopnia, to rozum refleksyjny, który uznaje, że istnieją obszary doświadczenia, których nie da się sprowadzić do działań czysto racjonalnych. Do takich obszarów należy wszelkiego rodzaju twórczość, w tym także sztuka. Ich sensu nie da się całkowicie zrationalizować. Gdyby bowiem tak było, sztuka przestałaby zachwycać. Nie poznanie zatem staje się w stosunku do tych obszarów najważniejsze, ale rozumienie sensu ich istnienia.

Głównym celem metaracjonalizmu przestaje być prawda i jej poznanie. Staje się nim rozumienie sensu i włączenie w obszar badania także innych niż prawda kategorii, jak dobro czy piękno. Najkrócej – metaracjonalizm to racjonalizm świadomy swoich granic.

Metaracjonalizm – jeśli rozumieć właściwie myśl Stróżewskiego – jest nie tylko samoświadomym racjonalizmem, ale określa również postawę badawczą, która przyjmując takie założenia, potrafi dostrzec te obszary życia człowieka w kulturze, które są niedostrzegane przez racjonalizm czysty. Potrafi dostrzec na przykład doświadczenie aksjologicznej przygodności, zwrócić na nie uwagę i je scharakteryzować. To dlatego Stróżewski pisze: „Ojcem racjonalizmu jest zdziwienie, rodzicami metaracjonalizmu stają się dodatkowo przerażenie i zachwyty. Czy jest rzeczą rozumną kapitulować przed nimi?”<sup>28</sup>. To ostatnie pytanie sugeruje, że rozum, w jego pojmowaniu przez czysty racjonalizm, nie dostrzega tych aspektów świata – „ciemnych, zagmatwanych, nieprzejrzystych i nieprzeniknionych” – które budzą przerażenie i zachwyty. Rozum, w jego pojmowa-

<sup>26</sup> Tenże *Racjonalizm i metaracjonalizm* [w:] Tegoż *Istnienie i sens* wyd. cyt. s. 417.

<sup>27</sup> Tenże *Płaszczyzny sensu* wyd. cyt. s. 429.

<sup>28</sup> Tenże *Racjonalizm i metaracjonalizm* wyd. cyt. s. 419.

niu przez metaracjonalizm – czyli rozum jako rozumienie – nie boi się tego, co niejasne. „Stwierdzenie istnienia niejasnych sfer danych do zrozumienia jest pierwszym zadaniem metaracjonalizmu”<sup>29</sup>. Dla metaracjonalizmu racjonalizm jest jednym ze sposobów poznawania świata, ale nie jedynym, choć, dodaje Stróżewski, być może najlepszym.

Dla filozofii kultury, dla której „doświadczenie” jest jedną z centralnych kategorii, postawa metaracjonalistyczna staje się jedyną. Umożliwia korzystanie z wielu sposobów rozumiejącego poznawania: od intuicji, interpretacji, rozpoznania i uznania do analizy logiczno-metodologicznej. Pozwala to na dostrzeżenie i opis nie tylko wymienionych już ciemnych miejsc świata, które budzą przerażenie i zachwyty, jak i tych odczuwanych w doświadczeniu głęboko religijnym czy estetycznym, ale także doświadczenia życia codziennego, w którym nie ma ani zachwyty, ani przerażenia, ani racjonalności. Jest natomiast lęk, niepewność, izolacja, osamotnienie, smutek i czasami radość.

### Czy te rozważania pozwalają na lepsze rozumienie sztuki?

„Dwa tylko sposoby naszej aktywności zbliżają nas do tajemnicy istnienia: filozofia i sztuka. Każda czyni to inaczej, ale każda w tym właśnie widzi ostateczną rację swojego bytu”<sup>30</sup>. Niepopularne to przekonanie. I filozofia, i sztuka raczej unikają słowa tajemnica. Mamy do czynienia z pytaniami, problemami, rozwiązaniami i interpretacjami. W filozofii powoli zdają się odżywać zainteresowania metafizyczne. W sztuce – jeżeli ożywiają, to są jeszcze mało dostrzegalne. Dominuje sztuka krytyczna, sztuka ciała, *performance* i *video-art*. Nie uwznioślają, choć pobudzają. Nie odrywają nas od rzeczywistości codziennej. Są w nią zaangażowane. Nie mamy Norwida i nie mamy Leśmiana – dwu autorów, których Stróżewski wybrał, aby wydobyć z nich zawarte *implicite* w ich poezji treści metafizyczne i egzystencjalne. Nie mamy Dostojewskiego, którego konkretyzację etyczną zbrodniczej egzystencji dokonaną przez ks. Tischnera przywołuje autor, ani Blake’a. O innych wiemy mało.

Pisząc o prawdziwości funkcji sztuki, Stróżewski podkreśla, że polega ona na „odsłanianiu czegoś, czego bez jej pomocy dostrzec lub doświadczyć nie bylibyśmy w stanie. Nie jest to bynajmniej ta postać naszej rzeczywistości, z którą mamy do czynienia w codziennym doświadczeniu. Sztuka sprawia, że doświadczenie to zostaje w jakiś szczególny sposób

<sup>29</sup> Tamże, s. 420.

<sup>30</sup> Tenże *Płaszczyny sensu* wyd. cyt. s. 436.

przekroczone, że sami zostajemy przeniesieni w jakiś inny wymiar: istoty rzeczywistości, istoty czystych jakości, w szczególności jakości metafizycznych, w sferę idei<sup>31</sup>. Dodajmy do tego, co także podkreśla autor, że tylko sztuka odkrywa prawdę poprzez wartości estetyczne. Mocne to kryteria i charakterystyka sztuki. Liczne wytwory, aktualnie prezentowane w galeriach, także międzynarodowych, ich nie spełniają. Trzeba jednakże zadać sobie pytanie na temat nas samych jako odbiorców. Być może nie jesteśmy „odpowiednio wyczuleni na wartości metafizyczne”. Dotyczy to także artystów. Czy nie mamy daru wartości, czy też doświadczenie przygodności aksjologicznej stało się *signum temporis*?

Stróżewski częściowo tylko podziela moje niepokoje. Nie chce zmieniać określenia tego, czym jest i co to jest sztuka, ma bowiem przed oczyma najlepsze jej przejawy i one egzemplifikują mu zakres teoretycznych przekonań. Natomiast te wspomniane przeze mnie powinny – w jego przekonaniu – znaleźć dla siebie inną nazwę niż „sztuka”, chociaż dostrzega także niebezpieczeństwo zbyt szybkiego odrzucenia „produktów”. „Choć jako widzowie byliśmy początkowo zagubieni, poradziliśmy sobie z estetyczną wartością na przykład *ready made*, które dawno przestało szokować, jak z *minimal art* czy hiperrealizmem<sup>32</sup>. Jednakże to, że coś przestało szokować, nie czyni tego czegoś dziełem sztuki. I nie znalazłam w jego tekstach interpretacji, która zaświadczałaby o istnieniu w nich wartości estetycznych, moralnych czy metafizycznych. Żadnej konkretyzacji aksjologicznej. Być może wprowadzenie kategorii „arcydzieła” pozwala autorowi na rozszerzenie granic sztuki i włączenie w jej obręb dzieł, które arcydziełami nie są.

W książce Mariona pojawiają się pojęcia: *ens, unum, verum, bonum, pulchrum*, ale traktuje je on jako odmiany fenomenu przesyconego, a nie jako wartości. Fenomen przesycony to fenomen, w którym naoczność przekracza pojecie. Nie daje się domniemać. Przedmiot udostępnia tylko jedną stronę i strona ta fascynuje nas tak, że nie następuje dalsza synteza. Nie daje się znieść. „Chodzi o «cierpienie» w widzeniu pełnego światła i ucieczkę od niego przez odwrócenie się ku rzeczom, na które możemy spoglądać<sup>33</sup>”.

Także u Stróżewskiego pojawia się kategoria „przesycenia”. W artykule pt. *O możliwości sacrum w sztuce* pisze: „Nie tylko nie wszystkim jakościom estetycznym udają się połączenia z *sacrum*, ale i te, które się nadają, mogą okazać się nieprzydatne. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy wartości estetyczne tak bardzo przesycają dzieło, tak wysuwają się na plan pierwszy, że uniemożliwiają przejawienie się przez nie wartości innego rodza-

<sup>31</sup> Tenże *Trzy wymiary dzieła sztuki* [w:] Tegoż *Wokół piękna* Kraków 2002 s. 25.

<sup>32</sup> Tamże, s. 45.

<sup>33</sup> Tamże, s. 250.

ju”<sup>34</sup>. Stróżewski wymienia dwie sytuacje, które zagrażają pojawieniu się jakości *sacrum*: przerost wartości estetycznych oraz kicz, czyli brak autentycznych wartości, które do tego, aby pojawiła się jakość *sacrum*, są konieczne. Podkreśla, że *sacrum* uobecnione w dziele sztuki fascynuje bardziej niż czyste piękno. Jest tajemnicze, jest tajemniczością nieprzeniknioną. „Najważniejsze jest to, że ów charakter nieprzeniknionej tajemniczości przenosi nas do istoty tajemniczości w ogóle, do jej idei przekraczającej wyjściowe dzieło sztuki, ale uobecnionej w nim i przez nie”<sup>35</sup>.

Czy można powiedzieć, że *sacrum* jako wartość uobecniona w sztuce jest darem? Komu jest on dany? Artyście, który usiłuje ją zrealizować w dziele, czy odbiorcy, którego zadaniem jest ukonstytuowanie tej wartości?

Mówiąc o sztuce, Stróżewski mówi raczej o sensie dzieła sztuki niż wprost o wartościach. Ale ten sens to sens aksjologiczny, czyli realizując go w procesie twórczym lub odczytując w rozumieniu, jesteśmy nastawieni na wartość, na jej dostrzeżenie, doznanie i scharakteryzowanie, na dostrzeżenie w nim tego, co racjonalne, i tego, co zracjonalizować się nie da. „W odniesieniu do dzieła sztuki można by mówić i o sensie, i o szczególnym «nadsensie», podobnie jak i o jego wartościach estetycznych i nadestetycznych”<sup>36</sup>. „Nastawienie na wartość” nie jest tylko czystą formułą językową. Ta formuła określa inny sposób życia, inny sposób naszej egzystencji. Dlatego utrata tego nastawienia, niemoc w sprostaniu wartości jest tak bolesnym doświadczeniem. To utrata pionowego wymiaru naszego życia indywidualnego i kulturowego.

W przekonaniu Stróżewskiego sztuka może przyczyniać się do podtrzymania pionowego wymiaru przez swój symboliczny język. „Czyż przez swój symboliczny «język» nie stwarza ona nowych światów, znacznie bogatszych od tego, co powierzchwniowo «przedstawia»? Nie jest to jednak jedyne rozumienie symboliki sztuki, skądinąd może ona poprzez symbol odkrywać transcendentną wobec siebie rzeczywistość, która w inny sposób nie pozwoliłaby się odsłonić. Dotykamy tu trudnego zagadnienia konstytucji sensu sztuki (w jej wymiarze symbolicznym), zagadnienia, którego nie potrafimy obecnie rozwiązać”<sup>37</sup>. Stróżewski jako przykład symboli (nie alegorii) pojawiających się w sztuce wymienia Mickiewiczowskie „44”, poezję Blake’a czy Słowackiego, a także *Trójcę świętą* Andrieja Rublowa. Ja ze swojej strony dodałabym jeszcze malarstwo Jerzego Mierzejewskiego. Mierzejewski maluje krajobrazy, ale patrząc na nie, jakoś wie-

<sup>34</sup> Tenże *O możliwości *sacrum* w sztuce* [w:] *Sacrum i sztuka* N. Cieślińska (red.) Kraków 1989 s. 35.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tenże *Racjonalizm i metaracjonalizm* wyd. cyt. s. 418.

<sup>37</sup> Tenże *Symbol i rzeczywistość* [w:] Tegoż *Istnienie i sens* wyd. cyt. s. 452.

my, że chodzi o coś więcej niż o fotografię widoku. Nie wiemy jednakże, czym jest to „coś więcej”. Można tylko powtórzyć to, co Stróżewski powiedział o ikonie Rublowa: że „przenosi nas w tajemnicę, zapraszając niejako do jej czystej kontemplacji”<sup>38</sup>.

Czy sztuka symboliczna może pomóc w przewyciężeniu alienacji, przywrócić stan partycypacji, czyli pierwotną unię człowieka ze światem *sacrum* i mitami? Czy doświadczamy stanu opisanego przez Ricoeura: „Tak czy owak – coś zostało stracone, bezpowrotnie utracone – bezpośrednio wiary. Atoli, jeżeli nie potrafimy podług pierwotnej wiary wżyć się już w wielkie symbolizmy nieba (...), to przynajmniej my wszyscy ludzie współcześni możemy zdążyć drogą krytyki ku powtórnej naiwności. Albowiem wszyscy jesteśmy dziećmi krytyki – filologii egzegezy, psychoanalizy; teraz natomiast oczekujemy krytyki, która doprowadziłaby do odnowy, a nie do zubożenia. Innymi słowy jedynie *interpretując* możemy ponownie *słyszeć* i *rozumieć*”<sup>39</sup>?

Zatem należałoby dostrzec jeszcze jeden stan psycho-duchowy, poza opisanymi przez Stróżewskiego *mimesis* i *methexis*. Można go nazwać „pragnieniem uczestnictwa”, „tęsknotą za uczestnictwem”. Jeżeli istnieje pragnienie uczestniczenia, to interpretacja sztuki symbolicznej może umożliwić ponowne słyszenie i widzenie. Interpretacje dokonane przez Stróżewskiego to umożliwiają.

„Pragnienie uczestniczenia” jest związane z „aksjologiczną przygodnością”. W jednym i drugim wypadku mamy do czynienia z niemocą, z niesprostaniem. W jednym i drugim nie jesteśmy całkowicie odseparowani. Pozostała pamięć obdarowania. Kiedy zniknie pamięć i tęsknota, wtedy nie będzie już o czym mówić, nie będzie czego interpretować ani nie będzie warto interpretować. Drugi biegun „sytuacji pierwotnej”, biegun „mogę” będzie kruszał. Pozostanie tylko odwzorowywanie. W 1956 roku Mieczysław Porębski pisał: „Sztuka nie jest dla mnie ani wypoczynkiem, ani ucieczką. Szukam w niej afirmacji swych przeżyć i oczekiwań, szukam natchnienia w postępowaniu, podpory i pomocy w chwilach złych i trudnych. Uważam ją za najczulszy instrument kontrolny dla wszystkiego, w co wierzę i co mnie otacza. Dlatego żądam od niej dużo. Żądam między innymi, żeby mi unaocniła i potwierdziła sens czasu, w którym żyjemy”<sup>40</sup>. Czy aby sprostać tym żądaniom, wystarczy *mimesis*, cokolwiek rozumiemy przez to słowo?

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 457.

<sup>39</sup> P. Ricoeur *Egzystencja i hermeneutyka* PAX 1975 s. 18.

<sup>40</sup> M. Porębski *Sztuka naszego czasu* Warszawa 1956 s. 5.

### Axiological Contingency. Essay on Incapacity

The purpose of this essay is to understand the category of “axiological contingency” introduced by Władysław Stróżewski. This category seems particularly useful for the more complete description and understanding of our participation in culture. In Stróżewski's thought, there are several concepts or categories closely related to the category of “axiological contingency”: the concepts of “gift”, of “axiological sens”, and of “meta-rationalism”. The whole essay is organized around these four categories.

*Zofia Rosińska* – e-mail: eik@iphils.uj.edu.pl